

التعليل فى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

د. مختار محمود عطاالله *

تمثل مقولتا "العلية" و "الكلية" مجتمعين أحد المحددات الفاصلة بين ما هو من عمل المؤرخ، وما هو من عمل فيلسوف التاريخ. فبينما ينقبـع المؤرخ - محكوماً بمنهجية التسنيد - فى زمنية منكشئة على الحدث مؤطراً بـعلة جزئية؛ يتجاوز فيلسوف التاريخ حاجز الزمان اللحظي كإطار للواقعة إلى خلق آلية للتعميم تسمح باستكناه الاندماج المنطقي لمجموع العغل الجزئية فى علة واحدة.

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

وباعتبار أن ابن خلدون - بتفاهق الباحثين في الشرق والغرب - هو مؤسس ذلك الفرع من الدرس الفلسفي الذي يعرف بـ "فلسفة التاريخ"؛ فإن الكشف عن موقفه من "التعليل" في تحليلاته المبتكرة التي اتخذت من المادة التاريخية التقليدية موضوعاً لها؛ من شأنه أن يزيد من التحديد المطلوب لخطوط التمايز بين التاريخ وفلسفة التاريخ، وأن يسهم في تثبيت وجود هذا النوع من الدراسة التاريخية التي لا يخضع صاحبها للأطر الزمانية، ولا يهاب الولوج إلى باطن الواقعة التاريخية لتفسيرها وفهمها، أو لنقدها وردّها تأسيساً على معطى عقلي ما.

إن الروح تدب دائماً في أفكار ابن خلدون التاريخية بفضل سريان "العقلانية" فيها. وإن العقلانية لا تحيا إلا بقيام التعليل كأداة قادرة على خلق مسوغ حقيقي يكشف عن معقولية التاريخ، التي توضع كفرضية مسلمة سلفاً قبل التعامل مع الوقائع التاريخية على أنها مادة للنظر والتأمل العقليين.

مداخل البحث :

١ - التعليل بين التاريخ وفلسفة التاريخ

التعليل عمل فلسفي، ومفهوم العلية من المفاهيم الفلسفية، ولكنه مع ذلك ليس حكراً على التفكير الفلسفي بفروعه المختلفة، وإنما يشترك فيه تخصصات علمية أخرى، يأتي ضمنها التاريخ. فإن أحداً لا يمكنه أن ينكر على المؤرخ تعليل الحوادث ومحاولة البحث عن أسبابها المباشرة^(١). ومع التسليم بذلك يبقى هناك فروق بين تعليل المؤرخ، وتعليل فيلسوف التاريخ؛ من حيث: الماهية، والغاية، والنتائج والمنهج^(٢).

ومن هنا تتجلى فائدة التعليل كعمل فلسفي في تحويل (مركز الدراسات التاريخية من الاهتمام بالمعارك الحربية، والمعاهدات السياسية التي ليس لها معنى، إلى مبحث معرفي نقدي، يهدف إلى تعديل الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة) (٣)، فلا يتحقق ذلك إلا بمعرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال (٤).

ولاشك أن استنباط العلة - في ضوء هذا التباين المنهجي في تناول التاريخي، وفي ضوء مقولة "الكلية" التي يحرص عليها فيلسوف التاريخ - سوف تختلف مقتضياته ونتائجه. فعند المؤرخ تمتد علل جزئية عديدة أفقياً متجاوزة لتكون "التاريخ"، ويظل الزمان والمكان ظاهرين ضروريي الحضور؛ للتمييز بين الوقائع التي لا يمكن تجاهل أسباب الاختلاف بينها. وعند فيلسوف التاريخ تستحيل هذه العلل الجزئية العديدة إلى علة كلية واحدة تتحكم في مسار التاريخ، وتشكل أحداثه ووقائعه منظورا إليها بمعانيها وعبرها، وليس بتفصيلاتها المكانية والزمانية. فيتلاشى الزمان والمكان، وتختفي تبعاً لذلك الحدود الفاصلة بين العلل الجزئية لتكون علة واحدة.

٢ - كيف يستخرج فيلسوف التاريخ العلة ؟

في ضوء التسليم بأن تعليل التاريخ عمل عقلي يدخل كخيوط ممتد في نسيج محاولة متكاملة للرقى بالدرس التاريخي، ولتحويل التاريخ إلى "علم" ذي منهج صارم؛ ولكنها صرامة تناسب كونه اجتماعي الموضوع؛

يمكن تحديد عاملين اثنين يؤثران في عملية استكشاف العلة التي يمارسها
فيلسوف التاريخ، وهذان العاملان هما:

أ- التفتص: وبه تتحقق معايشة فيلسوف التاريخ الأجواء الثقافية
والاجتماعية والنفسية للأشخاص الذين تدور الواقعة في فلكتهم. وفي ذلك
يحاول أن يتمثل في نفسه سلوكهم الباطني ليدرك حقيقة سلوكهم الخارجي؛
متخيلاً وجوده هو ذاته في ظروف كالظروف التي وجدوا هم فيها
من قبل. (٥)

ب- تطبيق التعليل على الواقعة وليس تطبيق الواقعة على التعليل: وهنا
لا بد لفيلسوف التاريخ من أن يدور في فك الحدث التاريخي لا ينفك عنه،
ويتخذ موضوعاً لتأملاته: منه ينطلق، وفيه يتأمل، ومن أجله يفكر، وإليه
يعود بنظريته إلى علته. وليس له أن يفعل العكس فيتخذ من تعليله موضوعاً
للنظر، فإن ذلك من شأنه أن يخرج بالعمل من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة
العامة مبرهنات عليها ببعض وقائع التاريخ.

إن حاجة فيلسوف التاريخ إلى الواقعة التاريخية هي حاجة الباحث
لموضوعه، ولا يعدو التعليل أن يكون إحدى آليات فهم هذا الموضوع أو
نقده. فإنه إذا كان التعليل أحد مظاهر العقلانية في التناول؛ فإن الحدث
نفسه أحد مظاهر المعقولة في الموضوع (وبما أن المعقولة صفة لما هو
معقول، فلا بد من موضوع يحمل هذه الصفة، ولقد كان الحدث هو الحامل.
الحدث بما هو فعل إنساني في الزمن التاريخي، والنظر في الحدث بما هو
فعل إنما هو حصر لموضوع علم التاريخ). (٦)

٣- ابن خلدون وفلسفة التاريخ

ليس الغرض هنا إعادة ما تناوله كثير من الباحثين العرب وغير العرب بشأن ريادة ابن خلدون لفلسفة التاريخ، وإنما الهدف هو الإجابة عن هذا السؤال: هل المنتج الفكري الخلدوني في البحث التاريخي "تاريخ" أم "فلسفة"؟ وبالتالي: هل البحث في فكر ابن خلدون في تعليل التاريخ من قبيل العمل الفلسفي؟

وأذكر هنا بما قرره ابن خلدون نفسه من أن التاريخ برمته فرع من فروع الدرس الفلسفي. هذا إن أردنا له أن يكون "علمًا". يقول ابن خلدون في تعريفه للتاريخ (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق)^(٧)، والحكمة هي الفلسفة، ولاسيما الفلسفة بالمعنى النظري الذي يولي في الوقت ذاته الجانب العملي الاهتمام الأوفى (إن التاريخ عند ابن خلدون جدير بأن يكون علمًا من علوم الفلسفة وخليق).^(٨) إن ابن خلدون يدافع هنا عن جدارة التاريخ أن يكون من فروع الفلسفة، ويقدم مسوغات قبوله ضمن علومها. ومن هذه المسوغات أنه يحتوي على إحدى أهم مقولات الفلسفة ومفاهيمها وهو "التعليل".

إن مستوى العلمية الذي أراد ابن خلدون أن يرقى بالتاريخ إليه لا بد أن يمر بالنهج الفلسفي العقلاني الذي يفرض أن ننظر إلى التاريخ كقيمة وكحقيقة لها ذات معتبرة بنفسها، ثابتة بثبات وجودها، ولها متغيرات كذلك تساعد على فهمها. وهذان الشرطان هما ما يجعلان هذا الشيء علمًا عند ابن خلدون الذي يقول (وإذا كان كل حقيقة متعلقة بطبيعية يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل

مفهوم وحقيقة علم من العلوم بخصه (٩)، وبذلك يكون التاريخ (علماً يقوم على أسس في البحث، وطريقة في سبر أغوار حقيقة الوقائع التاريخية للوقوف على أسبابها). (١٠)

مستلزمات تعليل التاريخ عند ابن خلدون

سنعرض هنا لأهم المقتضيات التي تلزم عن قيام ابن خلدون بتعليل التاريخ على النمط الفلسفي المبتكر. وهي تمثل شروطاً يجب توافرها لبناء الخلفية المعرفية للتعليل وهي: التسليم بمعقولية التاريخ، والكلية، والأخذ بمبدأ قانونية موجّهات المسار التاريخي؛ بعض هذه المستلزمات سابق على التعليل، وهو التسليم بمعقولية التاريخ، وبعضها مصاحب له ملازم له وهو الكلية، وبعضها ناتج عنه لزوماً وهو القانونية.

١ - التسليم بمعقولية التاريخ، وبقدرة العقل على الكشف عنها

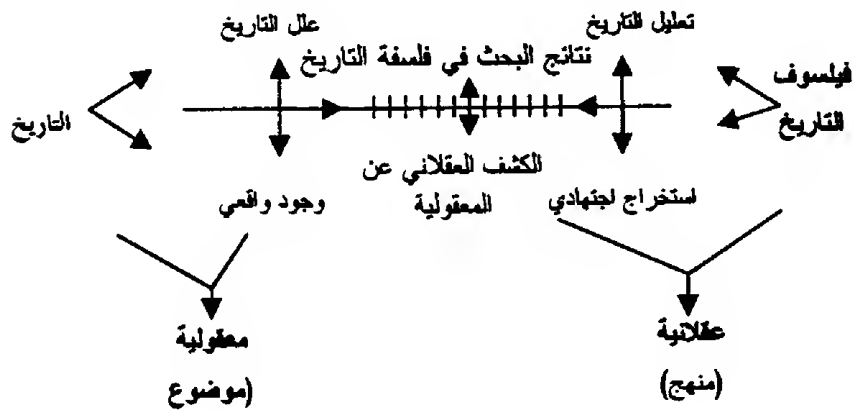
المعقولية وصف لآرم للتاريخ عند ابن خلدون، وأحداثه تسير وفق سياق يمكن الكشف عنه بمنهج عقلي. وهذا المنهج العقلي ركيزة لما يمكن تسميته العقلانية في التناول التاريخي. أي أن العقلانية هي الإطار الضروري لعمل فيلسوف التاريخ، بينما المعقولية هي الوصف اللازم لحوادث التاريخ المكوّن لموضوع صالح للنظر والتأمل العقليين.

من هنا فإن "معقولية التاريخ" فرضية مسلمة يطرحها فيلسوف التاريخ ضمن منظومة القواعد الموضوعية في منهجه بصورة مسبقة. وتتفق معها كل الاحتمالات المضادة، كالعشوائية، والصدفة، وغيرهما.

ومن خلال الوعي الخلدوني بهذه المعقولية يمكن القول بأن العسل القابعة وراء الأحداث، والفاعلة فيها ضرورة، والمخرجة لها على الشكل الذي خرجت عليه؛ هي الخط المتواصل الضامن لوجود هذه المعقولية،

ونقطة الوصل التي يعبر عليها فيلسوف التاريخ لإدراك المعقولة، والبرهنة على وجودها، وضبط فهمها بضوابط علمية من خلال عملية (التعليل) التي هي استخراج اجتهادي للعلل.

ويمكن توضيح هذه الشبكة للعلاقات بين مقولات فيلسوف التاريخ، ومقولات التاريخ، ومنتج العملية البحثية القائمة بينهما على أساس قدرة العقل على الكشف عن معقولة التاريخ باستخراج علله، - كما تضمنه النص الخلدوني - على النحو التالي:



معقولة التاريخ إطار موضوعي للبحث عن العلل

باعتبار أن التراث اليوناني كان ذا أثر كبير في تكوين العقل الفلسفي في الحضارة الإسلامية على امتداد قرونها فإن أرسطو منذ أن خصص الكتاب الثامن من كتابه "السياسة" بأبوابه العشرة للبحث عن العلل المختلفة لظاهرة الثورات في ظل الأنواع المختلفة للحكومة^(١١)؛ وقضية البحث عن العلل في التاريخ تأسيساً على التسليم بمعقولة أحداثه تمثل إحدى أهم مقولات عمل الفيلسوف في ذلك التاريخ.^(١٢)

عقلانية المنهج ضرورة للكشف عن العطل

يقدم ابن خلدون في إصراره على الآلية العقلانية في التناول التاريخي، والذي من أهم نتائجها الكشف عن علل الوقائع التاريخية؛ نسقاً جديداً للمنهج المتبع في التأريخ لم يكن معهوداً عند السابقين عليه من المؤرخين. هذا النسق مبني على ضرورة "عقل الحوادث"، ومن مقتضياته الثقة المطلقة في العقل كأداة للتأريخ، وليس الاكتفاء والاكتفاء بالنقل وآليات التسنيد كما كان شائعاً.

وبمقتضى مقولة ابن رشد الأثرية "من رفع الأسباب فقد رفع العقل" ^(١٣) عمل ابن خلدون على استكشاف الأسباب والعطل في الأحداث التاريخية المنقولة بالعقل حتى يحقق شوطاً في غايته التي سعى إليها، وهي تأسيس علومية التاريخ؛ أي تحويله إلى علم يدرس وفق المنهج العلمي المتبع في سائر العلوم الحتمية. وتطويراً للخط نفسه الذي سار عليه ابن رشد ربط ابن خلدون بين "إنسانية الإنسان" و "عقلانيته" و "وقوفه على الأسباب والمسببات في فكره". يقول ابن خلدون (الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوانات. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته). ^(١٤) وقد لا تجد من يرفع من شأن العلم بالأسباب إلى حد اعتبارها آية عقلانية الإنسان ومن ثم إنسانيته كما فعل ابن خلدون. ولم يأت هذا إلا في إطار الإيمان بالطبيعة المعقولة للفعل الإنساني بصورة عامة، ومن ثم صلاحه أن يكون موضوعاً للعقلانية.

طلاقة قدرة العقل فيما هو موضوع له

هناك سؤال مهم تثيره بعض المواقف الخلدونية من حدود المعرفة العقلية، ومن منهج التناول الفلسفي للقضايا يدل عليها عنوان فصل في مقدمته (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها).^(١٥) وهذا السؤال هو: ألا يعد القول السابق مناقضاً لموقف ابن خلدون من المعرفة العقلية ومحدوديتها؟؛ مما كان سبباً في هجومه على الفلاسفة، وقد خصص إصرارهم على البحث عن العلل والأسباب بكلام قاطع باعتباره دليلاً على ضلالهم. يقول ابن خلدون (إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحس منه وما وراء الحس تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأمية العقلية).^(١٦) ويبين أن هذا المنهج يؤدي بالضرورة إلى الضلال (وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر، ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة ... فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين).^(١٧) أي أنه بصفة عامة، وفي موضوع البحث عن الأسباب خاصة يوصف العقل بالمحدودية؛ ومن ثم بالقصور عن القيام بعملية التعليل.

هذا الفهم الخاطئ لموقف ابن خلدون من العقلية كمنهج وحيد جدير بنقل التاريخ إلى العلمية؛ ينطلق من تعميم الحكم على العقل بالعجز؛ في خطوة يسترضي بها المفكرون المحافظون قضية الإيمان التسليمي بالغيب. وهي تنطوي على تشويش واضح أبان عنه ابن خلدون بجلاء عندما فرق بين ما يمكن للعقل أن يعمل فيه من موجودات، وبين ما لا يمكنه العمل فيه منها. ففي القسم الأول يجد العقل موضوعات للعقائنة وللتناول بآلياته، وفي الثاني تنعدم مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فهو

قدير دقيق ثقة بالإطلاق فيما يصل فيه من موضوعات. وما لا موضوع له فيه من مجالات الإدراك الإنساني الأخرى، كالميتافيزيقا وقضايا عالم الغيب؛ يوصف بالتوقف لانعدام موضوعات العقلنة. والمثال الذي يقدمه ابن خلدون في ذلك دال، حيث شبه العقل بميزان الذهب فقال (وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما فوق طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به (الجبال). (١٨)

بهذا يفرض ابن خلدون على العقل أن يتحرك في فضاء التاريخ لا غير، وهذا الفرض ليس نيلاً منه، بل صيانة له عن التيه ودفعاً للنزوات العاقلة؛ لكي تتعقب حقائق الأمور في نسيج الوجود الإنساني، وليس خارجه. (١٩)

مراتب العقل

من المهم في سبيلنا نحو تبين إمكانية العقل للعمل في استخراج العطل من الوقائع التاريخية أن نقرأ هذا النص المهم لابن خلدون لنحدد به مراتب العقل وقواه، بغرض معرفة المرتبة التي من شأنها النظر في العطل التاريخية. يقول ابن خلدون (إن الإنسان من جنس الحيوانات، وإن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي. أو يقتضي به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أنباء جنسه، وهو العقل التجريبي. أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه، وهو العقل النظري). (٢٠)

والنتيجة المهمة التي أود تسجيلها إزاء هذا النص أن العقل بمراتبه الثلاث يرسخ لدى ابن خلدون الإيمان بالطبيعة البشرية بوصفها جوهرًا عاقلًا بالأساس، وذلك كما يقول (فيكمل العقل بذلك في حقيقته، ويصير عقلاً محضاً، ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية).^(٢١) وتتمظهر هذه الطبيعة في مناشطه كافة بمستوياتها المتدرجة، ولذلك فالعقلانية - كوصف إنساني - فعل مؤسس للعلم (بما في ذلك علم التاريخ).^(٢٢)

وهنا نطرح السؤال التالي الذي ينتقل بنا إلى لب قضيتنا، وهو: أي مرتبة من هذه المراتب يرى ابن خلدون أنها القادرة على استخراج العلل التاريخية؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من النظر إلى أنواع العلل عنده لبيان المقابلة المتوازنة بين الآلة "مرتبة العقل"، والموضوع "نوع العلة".

أنواع العلل

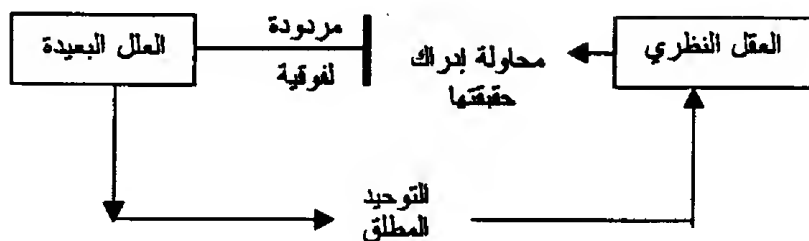
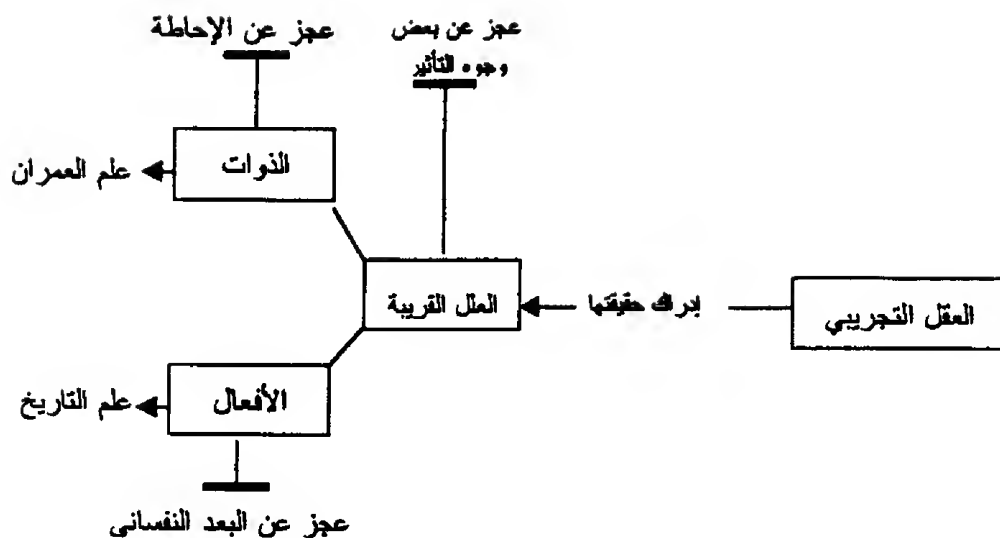
في الحديث عن أنواع العلل نصطدم بالرأي الشائع بين الباحثين المعنيين بالفكر الخلدوني، وهو أن ابن خلدون يميل في فهمه للتعليل إلى أصول الفقه. والحقيقة التي أراها واضحة من النص الخلدوني نفسه أنه متأثر بالموقف الفلسفي اليوناني. واليون بين الفهمين للعلل وأنواعها كبير، وسيترتب عليه الموقف من السؤال المطروح.

ويذهب بحثي هذا إلى أن ابن خلدون في تصنيفه للعلل كان متأثراً بالموروث الفلسفي الإغريقي العربي. وأنه لم يخرج على التصنيف التقليدي للعلل، الذي يقسمها إلى نوعين: علل قريبة، وعلل بعيدة. وبنى على ذلك موقفه من إمكان عمل العقل على استيعابها. فقال بأن العقل قادر على معرفة العلل القريبة. وبامتناع قدرته على معرفة البعيدة.

للعقل - إذن - قدرة على العلم بالعلل القريبة، ولكن ذلك يتم مع مراعاة عجزه عن أمرين في محيط هذه العلة: أولهما الإحاطة الكاملة بكل العلة في الوجود، فهذا مما لا طاقة له به. يقول ابن خلدون (ولا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفاهة رأيه في ذلك).^(٢٣) والثاني معرفة الوجه الحقيقي لتأثير بعض الأسباب في مسبباتها، وذلك بسبب خضوعه لسلطان العادة، وكما يقول ابن خلدون (وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة، لا اقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة).^(٢٤)

بإضافة هذا التصنيف للعقل - في ضوء الموقف الخلدوني من قدرة العقل على العلم بها - إلى مراتب العقل عنده، يتضح لنا أن العقل التجريبي هو المنوط به معرفة العلة القريبة. وأن العقل النظري المجرد هو المنوط به محاولة العلم بالعلل البعيدة. يفسر ذلك إسناد ابن خلدون العلم بالعلل للعقل النظري تارة، وللتجريبي تارة أخرى. فالعقل النظري الذي هو (تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة غايته إفادة تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله).^(٢٥) أما العقل التجريبي فدوره أن يكشف عن خواص الأشياء، ويدرك الترتيب بين الحوادث، (ويفطن إلى عللها وشروطها ومبادئها).^(٢٦) وعند ابن خلدون أن العقل النظري غير قادر على العلم بما يناط به من علل علمياً حقيقياً يمكنه به تصور الوجود كله على ما هو عليه (لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس، وهو ميدان لا ترقى إليه المعرفة البشرية العقلية).^(٢٧) ولكن العقل التجريبي يمكنه العلم بالعلل القريبة مع تحقق عجزه عن الإحاطة، وكيفية تأثير بعض العلة في معلوماتها.

وتقع الحوادث التاريخية بعلها ضمن دائرة عمل العقل التجريبي، وهي التي عبر عنها ابن خلدون بـ "الأفعال البشرية" في قوله (إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنهما يتم كونها).^(٢٨) ويظهر على ساحة ميدان العلل القريبة أمر ثالث يعجز العقل عنه، ولكنه خاص فقط بجانب الفعل الإنساني، الذي هو محور الحدث التاريخي، هذا الأمر هو كشف البعد النفسي للفاعل، والذي يمثل التصور الحقيقي للدافع على الفعل. يقول ابن خلدون (وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها).^(٢٩) فتح ابن خلدون المجال واسعا أمام العقل التجريبي لمعرفة العلل في ميدانين، هما "الذوات"، و"الأفعال الإنسانية"، ففتح الطريق أمام البحث في "العمران" و"التاريخ" بحثا يراعي قدرات العقل التجريبي، ويراعي كذلك الأمور المعجزة له التي لا يمكنه العلم به. ويمكن وضع مخطط لدوائر الإمكان المتاحة للعقل التجريبي، وللعقل النظري على النحو التالي:



يفيدنا هذا التصور لأصناف العلل وما يقابلها من مراتب العقل في فهم أحد أهم قوايين النقد التاريخي عند ابن خلدون وهو قاتون "الممكن والممتنع"، والذي يعتمد فيه على أحكام العقل في نظرتة إلى الحدث التاريخي في ضوء معطيات التحليل السيكولوجي "النفسي" والسسيولوجي "الاجتماعي" لشخصياته وأشياءه للحكم على ذلك الحدث بالإمكان؛ ومن ثم قبوله كحدث تاريخي، أو بالامتناع؛ ومن ثم رفضه كحدث تاريخي.

ثانياً: الكلية

من مستلزمات تعليل التاريخ وفق منهج فيلسوف التاريخ أن يكون تعليلاً كلياً يتسم بالعموم، وبإمكان جعله قانوناً علياً يفسر الوقائع التاريخية ذات الصلة، دون الحاجة إلى إبراز أو تحديد أطرها الخاصة كالزماتية أو المكانية أو الفردية. وإذا كان التعليل فعلاً مشتركاً بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، فإن سمة "الكلية" هي الحد الفاصل بين العلة التي يرتضيها الفيلسوف، وتلك التي تقع في مجال الدراسة التاريخية، ولذلك فإن تلازم العلية والكلية أمر ضروري في فلسفة التاريخ، والفصل بينهما مثله في الضرورة بالنسبة للمؤرخ.

ومن النتائج الحتمية لهذه الخاصية في تعليل الفيلسوف للتاريخ أن تسفر عملية التعليل عن علة أشبه بالقانون العام الذي يفسر مستحزمات التاريخ وموجهاته. وهنا ستواجه الكثرة في الأحداث والوقائع بأطرها وحدودها بوحدة في العلة التي -حينئذ- ستكون صالحة لانتظام كل هذه الوقائع وفهمها وتفسيرها؛ لاعتقاد المشابهة بينها في جوهرها ومعناها، وإن اختلفت في ظاهرها ومبناها. أي أن فيلسوف التاريخ يصنع بهذا الانتظام من التواريخ الخاصة ما يعرف عند الدارسين بالتاريخ العالمي.

يمكننا أن نحدد غايتين للتعميم في التعليل يتحقق بهما عند ابن خلدون القدرة على "صناعة" فلسفة التاريخ: الأولى وضع نظرية عامة لتفسير مسار التاريخ العالمي. ويقدم ابن خلدون النظرية هنا مبنية على علل تاريخية تتسم بالعموم، وتترابط فيما بينها ترابطاً نسقياً، وتمثل - في التحليل النهائي للتاريخ العالمي - نظرية عامة تتحكم في مسار التاريخ، ثم يساعد فهمها على تفسير تحولاته الكبرى. ومن المعلوم أن النظرية التي

يعتمدها ابن خلدون بهذا الخصوص هي نظرية "التعاقب الدوري للحضارات" التي كثرت الدراسات حولها، بحيث تغني الإشارة إليها عن التطرق إلى تفصيلاتها. ^(٣٠) ولا شك أن لفيلسوف التاريخ - وفق تحليلاته للعلل التاريخية، ونزوعه نحو تصميمها - أن تتمخض تحليلاته هذه عن نظرية تعبر عن قناعاته هو في فهم العلل، وتأثيراتها على التاريخ العالمي. وقد ظهرت نظريات عديدة بهذا الشأن، مثل: نظرية العناية الإلهية لـ "سان أوغسطين"، ونظرية التقدم أو الفعل الإنساني لـ "فولتير"، أو نظرية نهاية التاريخ لـ "فوكوياما" ... إلخ.

أما الغاية الثانية فهي صياغة قوانين عامة تنسم بالعموم المعبر عن علة الوقائع المتشابهة. وهذه القوانين العامة لا تكون نسقاً معرفياً؛ أي نظرية، وإنما تظل تفسر الوقائع تفسيراً مرحلياً يناسب الإطار العام للنظرية التي تفسر أفكار فيلسوف التاريخ فيها.

وليس أدل على تمكن مقولة الكلية في فكر ابن خلدون المتناول لتعليل التاريخ من استشاداته التاريخية على ما يقترحه من علل، فإنه يعمد إلى التنوع في ذكر النماذج، فيجمع بين شواهد من التاريخ اليوناني والروماني والقبطي واليهودي والعربي والمغربي المعاصر له، ثم يختتم - غالباً - بنحو قوله "سنة الله في خلقه وعباده"، أو بما يحمل المعنى نفسه من آيات قرآنية كقوله تعالى: "سنة الله التي قد خلت في عباده" (غافر ٨٥). وفي هذا دليل على ارتكازه على هذه المقولة المركزية، وإلحاحه على تثبيت كلية العلل وقانونيتها. ^(٣١)

بل إنه يحاول إثبات كلية القانون العلي بتتبع مظاهره على مستويات إنسانية مختلفة: المستوى الفردي، ثم المستوى الأسري، ثم المستوى القطري، ثم على مستوى الأمة، ليصل من ذلك إلى ثبات العلة

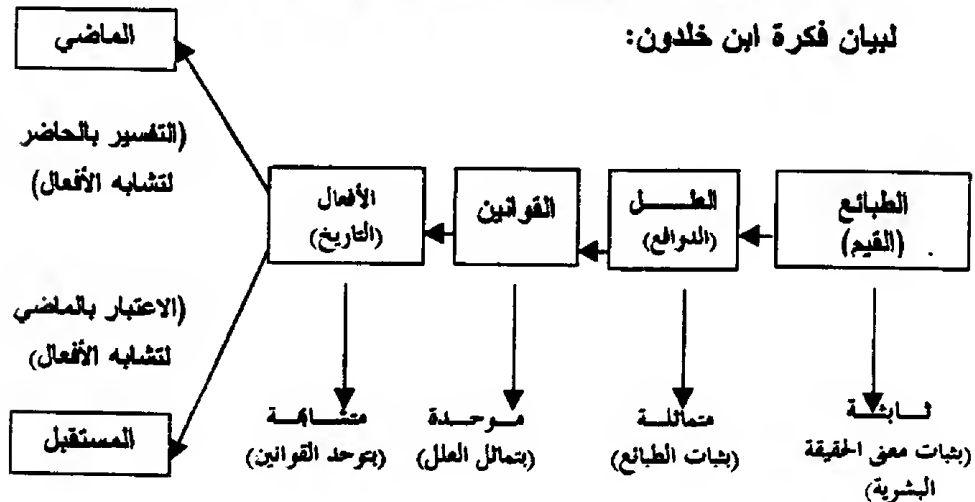
وصلاحها الدائم، ومن ثم وجوب تحليل الحدث التاريخي في ضوئها. ففي حديثه عن تقليد المغلوب للغالب عقد فصلاً بعنوان: "فصل في أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه وبخلقه وسائر أحواله وعوائده". قال ابن خلدون (والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه... وانظر ذلك في الأبناء من آباءهم؛ كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطرو من الأقطار؛ كيف يقرب على أهله زي الحامية، وجند السلطان في الأكثر؛ لأنهم الغالبون لهم، حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والافتداء حظ كبير؛ كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أم الجلالة)^(٣١) ويمكن لنا أن نمثل لهذا من حالنا اليوم مع الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي، ولن نجد في قاتون ابن خلدون هذا سوى الاتطابق الصحيح والتعليل الحقيقي، مما يدل على كليته وعموميته. وهذا دليل آخر على حيوية وتجدد فكر ابن خلدون.

ثالثاً: قانونية الموجهات التاريخية وإطرادها

ويقصد بهذه القاعدة من القواعد التي يستلزمها تعليل التاريخ عند ابن خلدون؛ أن هناك عوامل تتحكم في مسار التاريخ؛ هي التي تخرج وقائعها على نحو معين. وتنسم هذه العوامل بالثبات والإطراد، حتى أنها تصل في هذا الوصف إلى "القانونية". والدور الرئيسي المنوط بالمؤرخ الحقيقي عند ابن خلدون هو اكتشاف تلك القوانين والعوامل التي تؤثر في التاريخ، باعتباره وقائع وأحداث مترابطة ومتتابعة في إطار زمني مكونة (الأحوال العامة للأفان والأجيال والأعصار)^(٣٢).

إن تعمق ابن خلدون في فهم "طبائع العمران" بمفرداته الأساسية، وأهمها "الإنسان"، وخاصة من الناحية النفسية والفيزيائية؛ أوقفه على سر ثبات هذه القوانين واطرادها؛ إن هذا السر هو (معنى الحقيقة الإنسانية)^(٢٤) بثباته؛ فالنفس والفكر والحوافز، والفرائز، والقيم، وغيرها ثابتة في مهياتها وكهنتها، ومؤدي ذلك تشابه المردود السلوكي إزاء المواقف المتشابهة والمتكررة؛ أي ينتج لدينا وقائع تاريخية متشابهة روحا وفحوى، وإن اختلفت في ظاهرها الزماني والمكاني.^(٢٥) ومن هنا اعتبر ابن خلدون هذه الثوابت "طبائع"، وجعلها أصلا معياريا للأخبار التاريخية؛ كما يقول (فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار).^(٢٦) فثبات القيم الإنسانية - إذن - يستتبع تماثل في العلل أو الأسباب أو الدوافع التي يتمثلها ينتظمها قانون واحد، فينتج توحيد في القوانين التي تحكم الانعكاسات الفعلية لهذه القيم في الواقع الإنساني "التاريخ". ويمكن للمؤرخ تفسير الماضي بالحاضر لتشابه تلك الانعكاسات. وبذلك تتضح أيضا استقامة فكرة "الاعتبار" كما يطرحها ابن خلدون. ومن خلال هذه العلاقة التوالية بين هذه المقولات يمكن وضع المخطط التالي؛

لبيان فكرة ابن خلدون:



أثر "القانونية" في تحقيق علومية التاريخ

إن بحث ابن خلدون عن قانونية كامنّة وراء الأحداث تحكم سلوك الجماعات يكشف عن وعي حاد لديه بأن قيام علم ما مشروط بتكوين موضوع مخصص له، هو الذي يحدد شروط البحث فيه ومقتضياته. يقول ابن خلدون (وإذا كانت كل حقيقة متعلّقة بطبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه).^(٢٧) فمفهوم التاريخ عند ابن خلدون هو الفعل الإنساني، وحقيقته هو تتابع حوادثه وفق قوانين محكمة، ولذلك فإن التاريخ مرفوع عنده إلى مستوى العقل الشمولي؛ لأن تتابع الحوادث التاريخية ليس نتيجة للمصادفة، ونسيج التاريخ ليس نسيج أفعال عشوائية. ففي المعرفة التاريخية، كما في كل معرفة حقّة، ينبغي إلغاء العرضية، أو على الأقل حصرها. (٢٨)

لم يخرج ابن خلدون "التاريخ" من العلومية حين سماه فناً في قوله (إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال) (٢٩)، وقوله (إن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية).^(٣٠) وذلك كما ظن الدكتور ابراهيم أنيس في كتابه "التاريخ والمؤرخون"؛ حيث قرر أن اعتبار ابن خلدون التاريخ فناً شاهد على إخراج إياه من كونه علماً.^(٣١) إن "الفنية" هنا تنبئ عن الشروط الصعبة التي يتطلبها العمل التاريخي. إنه فن شاق لأنه (محتاج إلى مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر، وثبت بفيضان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط).^(٣٢) وأيضاً، فإن ابن خلدون قد عنون مقدمة "المقدمة" هكذا

(المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها). (٤٣)

دور "القانونية" في العون على فهم التاريخ واستخراج علله

لقد ضمن ابن خلدون مقدمته فكرته النظرية حول هذا الدور الرئيسي، وذلك عندما قال (فلا تتقن بما يلقي إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه). (٤٤) وضمنها كذلك تطبيقات عملية لتلك الفكرة. فكان بذلك مؤسساً لمشروعية سعي المؤرخ نحو الكشف عن هذه القوانين، واعتبارها إحدى أدوات عمله العلمي المنصب على نقد التاريخ وفهمه "تمحيصه".

أهم فكرة في منهج ابن خلدون لفهم التاريخ تأسيساً على قانونية موجهاته اعتبار القوانين التي تتحكم في الطبيعة إحدى أهم هذه الموجهات، ومن ثم أهم الدعام التي يستند إليها في تفسير التاريخ وفهمه وتعليل وقائعه، والبرهنة على صواب هذه المستخرجات العقلية. ففي النص التالي يظهر مدى اعتزاز ابن خلدون لهذا النوع من البرهان؛ يقول ابن خلدون في فصل بعنوان "فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص" : (وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما عهدناه قبل في المقدمات. فتأمله فلن تعدو وجه الحق، إن كنت من أهل الإحصاف). (٤٥)

تعبير "برهان طبيعي" الوارد في هذا النص دال بوضوح على المعنى المطروح هنا، وهو أن في الطبيعة من القوانين وضوابط علاقات الأشياء العلية وغير العلية ما يصلح أن يستخدم كبرهان على تصارييف الأيام، وحوادث التاريخ، وتبدل الأحوال بجامع اطراد القوانين في الطبيعة

والاجتماع. ونظير هذا التعبير تعبير آخر هو "العلّة الطبيعية" استعمله ابن خلدون ناقلاً مفهوم العلاقة العلية بين مفردات الطبيعة إلى ميدان التاريخ.

تعليّل ابن خلدون للتاريخ

في هذا المبحث سنحاول تحقيق الفرضية الثالثة من فرضيات الدراسة، وهي أن التعليّل عند ابن خلدون أنواع، لكل نوع منها غاية يتوخاها منه ابن خلدون، ومنهج في التناول يناسبه. وبذلك نكون قد أجبنا عن السؤال الرئيسي في البحث، ما الدور الذي يقوم به التعليّل في تفسير التاريخ وتقويمه؟ وكنتمهد ضروري أتناول مناقشة عنصرين مهمين لفهم هذا الدور هما: أهمية تعليّل التاريخ ومركزه في فكر ابن خلدون التاريخي. وأهميته في تحقيق القياس التاريخي الذي يعد مسعى محورياً في عمل فيلسوف التاريخ.

١ - أهمية تعليّل التاريخ ومركزه في فكر ابن خلدون التاريخي.

منذ أن سجل ابن خلدون في مقدمته عبارته الشهيرة عن التاريخ (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكاننات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق)^(١٦)؛ أبان عن مركزية التعليّل كنشاط عقلي ينصب على المادة التاريخية المكنوزة بعقلها، وجعله الآلية البيّنة على علمية التناول لهذه المادة، للمفرقة في فهم "التاريخ" كفرع نوعي من أنواع المعرفة، بين "العلماء والجهال"؛ بحسب تعبيره هو.

ليس بمستغرب - إذن - ولا يمثل مفاجأة لقارئ المقدمة - كذلك - أن يجد أول عنوان فيها للكتاب الأول منها على هذا النحو "الكتاب الأول في

طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العطل والأسباب^(٤٧). فالسياق العام لفكر ابن خلدون التاريخي الذي سلكه قبل هذا الكتاب في مقدمة "المقدمة"، يدع القارئ في حالة توقع لأن يجد ذكراً مستفيضاً ومركزياً لقضية العلية؛ فيما سيطرح المؤلف من أفكار تاريخية أو اجتماعية.

إن "علم العمران"، ذلك العلم الذي تمخضت عنه العبرية الخلدونية، وغدا - عند كثير من الدارسين - أهم ما أنتجه ابن خلدون؛ يأتي - وفق النظرة الكلية لسياق المقدمة - كأحد العلوم اللازمة أو المفيدة لفهم علل الوقائع التاريخية. وليس أدل من ذلك على مركزية تحليل التاريخ في فكره، وعنايته به، مما حدا به إلى التنقيب عن المعارف المساعدة على تحقيق استدلال تاريخي علمي، وكما يقول ناصيف نصار (يتحول السؤال عن استدلال المؤرخ - عنده - إلى سؤال عن المعارف التي ينبغي للمؤرخ أن يستند إليها لكي يعقل الحوادث والمعلومات. فالحادثة التاريخية لا تنفصل عن الأسباب العامة التي تحدد حدوثها، مما يعني أن معرفتها تستوجب معرفة تلك الأسباب العامة. هذه هي الفكرة الرئيسية التي يركز عليها ابن خلدون لتبرير ضرورة علم العمران)^(٤٨). فابن خلدون يرى أن علم العمران، وهو العلم الذي يُعنى "بالعمران البشري والاجتماع الإنساني" له أهلية لأن يطلب بذاته، لما فيه من قيمة معرفية على خلفية قوله (إذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها؛ وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه)^(٤٩). ويحاول فهم سبب تأخر انتشاره بين العلوم، فيقول (لكن الحكماء لعظمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات؛ وهذا إنما ثمرته في

الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة؛ لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، لهذا هجروه؛ والله أعلم؛ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً (٥٠). فهذا تصريح بغاية علم الاجتماع من المنظور الخلدوني يبين ما يحتله تقويم التاريخ بفهم علل حوادثه من مكانة في فكره، فقد أراد أن يكون هذا العلم رافداً لعلم التاريخ معيناً على خلق آلية للمطابقة، وشروط للتمييز بين الممكن والممتنع من حوادثه (٥١).

٢- دور تعليل التاريخ في تحقيق القياس التاريخي

سبق أن عرضنا لقضية المشابهة بين الأفعال الإنسانية (التاريخ)، بناءً على توحيد القوانين التي تحكم هذه الأفعال، وتمائل الدوافع والعلل الكامنة وراءها، نظراً لثبات القيم الإنسانية والطابع البشرية. وذكرنا عندئذ أن اتجاه البحث التاريخي إلى المستقبل قائم على قضية المشابهة هذه؛ لغاية مهمة وهي "الاعتبار"، وفي كثير من المواضع يبين ابن خلدون أهمية هذه المشابهة (فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء) (٥٢). وقوام هذه المشابهة هي العلل المحركة للحوادث التي يبحث فيها عن تلك المشابهة. فإن تماثلت العلل دل ذلك على وجود المشابهة، ومن ثم يتوقع أن تأتي النتيجة مطابقة لما كان في الماضي، وإن اختلفت العلل امتنع الاعتبار. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بجلاء عند تعديده لما يجب على المؤرخ الحقيقي، كما يراه هو، أن يأخذ به من العدة. فقال (والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف) (٥٣).

عند تماثل العلل - إذن - يصح القياس التاريخي. والقياس الذي يعتمد على قدرة المؤرخ على التعليل هو أهم آليات العمل العلمي في

التاريخ (لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكّم أصول العادة... ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور) (٥٩). وعندما قرأ ابن خلدون الموروث التاريخي وجد أن سبب أكثر الأخطاء في الروايات التاريخية تجنب المؤرخين للقياس المعتمد على العلل. يقول ابن خلدون في وصف هذا الوضع المختل علمياً (وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة) (٥٥). وساعد على نشر هذه الروايات المغلوطة تلقى عامة كتبة التاريخ لهذه الأخبار بالتقليد، بسبب فقدانهم لمؤهلات النقد التي حددها ابن خلدون في شينين: ضعف النظر، والغفلة عن القياس. يقول ابن خلدون (فقد زلت أقدام كثير ممن الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضفة النظر، والغفلة عن القياس) (٥٦).

أنواع التعليل

تنظر هذه الدراسة إلى تعليل التاريخ عند ابن خلدون بحسب الغاية المعرفية التي توخاها منه. وليس بحسب المادة العلمية التي يستند إليها مثل: الاجتماعية، فينتج تعليل اجتماعي. والاقتصادية، فينتج تعليل اقتصادي. والفلسفية، فينتج تعليل فلسفي. والنفسية، فينتج تعليل نفساني... إلخ. (٥٧) وقد تمخض عن هذه النظرة نوعان من التعليل هما: التعليل التفسيري. والتعليل التقويمي. وسأتناول كلا منهما بتفصيل يبين عن: معناه، وغايته، ومنهجه، وثمرته.

أولاً: التعليل التفسيري

ويقصد به استخراج العلة الكامنة وراء الحدث التاريخي، وذلك بغرض فهم هذا الحدث فهماً واقعياً، وتفسيره تفسيراً عقلياً يساعد المؤرخ على تحقيق رؤية للمستقبل مفادها: الاعتبار؛ أي أخذ الدرس والعبرة من مغزى الماضي، والتنبيه؛ أي القدرة على تخيل حوادث المستقبل، وكيف ستقع؟. والاعتبار والتنبيه هما الثمرة الحقيقية التي يهدف ابن خلدون إليها في مسعاه العقلائي في استخراج العلل أثناء معالجاته التاريخية. (ولا يمكن تفسير التاريخ بدون تعليل، ولن نتحقق العبر واستخلاص السنن والقوانين بدون تعليل). (٥٨)

أي أن المعنى المبحوث عنه بهذا النوع من التعليل هو ما يجيب عن السؤال بـ "كيف"، وليس هذا تناقضاً مع الثابت عن التعليل من أنه يجيب عن السؤال بـ "لماذا". وذلك لأنه في إطار تسخير ابن خلدون لمعطيات العلوم كافة، وعلى رأسها علم العمران من أجل خدمة الخير التاريخي؛ يبقى أن التعليل الذي يبحث عن العلة الفاعلة للحدث التاريخي مطلوب طلب الوسيلة لتحقيق الغاية، وهي الوصول إلى كيفية حصول الحدث التاريخي (ما حصل فعلاً بالضبط)، وتفسير ذلك الذي حدث، وفهم المغزى من مجيئه على الشكل الذي يتراءى لنا به.

التنبؤ والاعتبار في التعليل التفسيري

إذا كان التعليل التفسيري محاولة لفهم مجريات أحداث تاريخية بعينها وتحليلها عن طريق اكتشاف عللها وأسباب وجودها على النحو الذي وجدت عليه؛ فإن أهم نتائج هذا العمل العقلي - إلى جانب تفسير الماضي -

هو تحقق إمكانية لدى المؤرخ لكي يتنبأ بما يمكن أن يحدث في المستقبل بخصوص حالات مشابهة لهذه الأحداث التاريخية المفسرة. مما يعد مقدمة معرفية لازمة للاعتبار الذي يسفر عن أفعال مخطط لها في ضوء استيعاب التجارب السابقة، بما يضمن واقعا أمثل ومستقبلا أبعد عن مآسي الماضي ومشكلاته، فـ (المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين). ولذلك حصر ابن خلدون الطرق التي يمكن للإنسان أن يعرف بها وقائع المستقبل على سبيل التنبؤ في طريقين فقط، هما: الوحي والتعليل؛ أي معرفة الأسباب التي يمكن أن تؤدي إليها، والعلم بأن وجود هذه الأسباب يؤذن بوجودها. ولا تعرف هذه الأسباب إلا بعقد المشابهة بين ما وقع في الماضي منظورا إلى علله، المتوقع حدوثه في المستقبل بجامع التشابه في هذه العلل. يقول ابن خلدون في حصر هذين الطريقين (إن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم، وأما الكائنات المستقبلية إذا لم تعلم أسباب وقوعها، ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته).^(٩٩)

وتتم العملية بطريق التعليل على خطوات ثلاث هي:-

- [١] معرفة علل الوقائع في الماضي.
- [٢] الانتقال بهذه العلل إلى الصيغة الكلية.
- [٣] القياس الذي به تتم المعرفة المستقبلية.

وقد لخص 'ويدجري' Allan G. Widgery القيمة المعرفية لهذا المسلك الخلدوني بقوله (أبدى ابن خلدون تقديرا عظيما لاستمرارات الأشياء آمادا معينة من الزمن، ومثل هذا النوع من التكهّن الذي رأى أنه ممكن بالنسبة للمستقبل كان بالنسبة للأحوال التاريخية مماثلا بدرجة كافية لأحوال الماضي والحاضر كما عرفها).^(١٠٠) ويشير عزيز العظمة إلى ارتقاء

فكرة ابن خلدون المنظرة لإمكانية التنبؤ إلى أن تكون من وجهة نظر بعض الباحثين - علماً أطلقوا عليه "علم سوابق الانهيار"؛ أي العلم الذي به يمكننا معرفة ما ستؤول إليه أحوال الدول في دورتها عبر أطوار حياتها الأربعة، كما حددها ابن خلدون، والتي تنتهي بطور الانهيار. يقول في ذلك (إن ميتافيزياء الانهيار - وقد دعى أحد المعلقين "المقدمة" عن جدارة باسم علم سوابق الانهيار - تلك التي تعين حركة الحضارة، وتدفعها إلى مصيرها المحتوم؛ إنما هي الميتافيزياء التي تتخذ فيها الطبيعة شكلاً يماثل كثيراً العملية المنطقية، حيث تتضمن البداية النهاية تماماً، وتحتوي العلة المعلول).^(١١)

ثانياً: التعليل التقويمي

وهو ذلك النوع من التعليل الذي يمارسه ابن خلدون من أجل نقد الروايات التاريخية وتقويمها. والخروج بموقف محدد بخصوص قبولها أو رفضها أو تعديلها. ليس بناء على الوثائق والمستندات الأثرية، والثقة في الناقلين أو عدمها، كما هو شأن الممارسة التاريخية التقليدية التي ثار ابن خلدون عليها، وإنما بناءً على فهم المؤرخ للواقعة، واستخراجه لعللها، وبحثه في المطابقة بين العقلي والعيني. أي أن التعليل التقويمي ساعد ابن خلدون على خلق آليات للنقد التاريخي، وللتثبت من مواد التاريخ تخالف تلك التي اعتمد عليها المؤرخون الذين سبقوه.

والفرق بين التعليل التفسيري والتعليل التقويمي يتجلى في أمرين: الأول الغاية؛ حيث جعل ابن خلدون للتعليل التفسيري غاية محددة، وهي تفسير الوقائع التاريخية، وفهمها وتحليلها. وفي هذا النوع تقع نظريته في التعاقب الدوري للحضارات إجمالاً. أما التعليل التقويمي فغاياته النقد

العتلاى للروايات التاريخية. والفرق الثانى يتمثل فىما يتمخص عنهما من ثمار للمعرفة التاريخية. فبينما يفيد المؤرخ من التعليل التفسيري إمكانية للتنبؤ ومن ثم الاعتبار، يثمر التعليل التقويى معرفة بالواقعة التاريخية كما حدثت بالفعل، وهو ما يمكن تسميته بـ "التوقع"، أى أن المؤرخ يقول: بناءً على هذا الفهم لعدم المطابقة بين ما يعنيه القانون العلى، وما ورد بشأن هذه الواقعة أتوقع أن تكون قد حدثت على النحو التالي "وهو التعديل"، أو أن يكون ما حدث مغاير لها تماماً "وهو الرفض". أو ألا يكون هناك حادثة أصلاً "وهو القبول". فقد يصل المؤرخ إلى تثبيت الواقعة والوثوق بها، فيكون من علامات صدقها عنده وجود علل تؤدي إليها ضرورة. وذلك كما قال ابن خلدون فيما نقل هو عن أخبار البرامكة (ومن تأمل أخبارهم، واستقصى سير الدولة وسيرهم، وجد ذلك محقق الأثر، مُهَّد الأسباب).^(٦٢)

أما القواسم المشتركة بين نوعي التعليل عند ابن خلدون فهي أربعة: الكلية، والعقلانية، والواقعية، والإيجابية. فالكليّة هي تجاوز خصوصيات الحدث الزمانية والمكانية لصياغة العلة الشاملة المعيارية، وهي إحدى المستلزمات الضرورية للتعليل كما سبق. والعقلانية هي الاعتماد على المفاهيم العقلية للمؤرخ في استخراج العلة تفسيرية كانت أو تقويمية، وهي إحدى مستلزمات التعليل أيضاً كما سبق. والواقعية هي تقيد المؤرخ في استنباطه للعلة بنوعيتها بالمادة التاريخية لا يملك منها فكاً، حتى لا يبحث في خيالات روائية (عريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة).^(٦٣) فالواقع التاريخي مرتبط بالتعليل ارتباطاً مزدوجاً، حيث يعتبر مصدراً له، وغاية له كذلك؛ فمنه يأخذ المؤرخ، ولأجله يفكر ويحلل ليرتد إليه جهده. وأما الإيجابية؛ فمقصود بها أن كلا

النوعين ينتج صنفاً من المعرفة التاريخية، فينتج التعليل التفسيري تنبؤاً واعتباراً، وينتج التعليل التقويمي توقفاً وتصويراً حقيقياً للوقائع.

لقد تقاسم ابن خلدون التعليل التفسيري مع كثير من المؤرخين سواء الذين سبقوه في حضارات أخرى، مثل "هيرودوت" الذي حدد غايته من دراسة التاريخ في البحث عن العلل. أو اللاحقون له، مثل المفكر الفرنسي الشهير "مونتسكيو"، وخاصة في كتابه "تأملات في علل عظمة الرومان وانبعاثهم وتدهورهم"، ثم في كتابه الذي جلب له الشهرة "روح القوانين".^(٦٤) أما الذي كان لابد خلدون فضل الريادة فيه؛ فهو التعليل التقويمي الذي هدف منه إلى وضع منطلق عام لنقد التاريخ، من أجل جعل العمل التاريخي قابضاً على حقيقة الماضي عن طريق التمسك الدائم بالبحث عن العلل والأسباب، مما يجعل التثبت في كل مرحلة من مراحل الاستقصاء من مطابقة الكلام لما هو في الواقع فعلاً؛ أمراً متاحاً.^(٦٥)

وتعتمد فكرة التعليل التقويمي على مسلك عقلائي يؤديه المؤرخ على النحو التالي: قراءة الرواية التاريخية - ثم استكشاف خصوصيات هذه الرواية الماورائية (العلل - الشواهد - الأدلة... إلخ) - ثم النظر في إمكانية تمخض هذه الخصوصيات عن الرواية على نحو ما وردت عليه (المطابقة بين العقلي والعيني) - ثم الخروج بالنتيجة التي تسترد بين: القبول المطلق، أو الرفض المطلق، أو التعديل، ويصبح عمل المؤرخ الرئيسي - هنا - هو (مراقبة المطابقة المطلوبة بين الخبر وواقعيته الفعلية)^(٦٦)، وكما يقول ابن خلدون (فلا تنقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه).^(٦٧) والنص التالي مهم جداً في فهم النهج الذي اختطه ابن خلدون في تناول النقدي للتاريخ، وفق الممارسة الفعلية للتعليل التقويمي،

يقول ابن خلدون في إطار نقده للمؤرخين الذين غفلوا عن ذلك النهج (تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم، وتفنناً في الشتمات بدوهم حسبما نذكر بعض هذه الأحاديث في أخبارهم. ويغفلون عن التفتن لشواهد الواقعات، وأدلة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم، والرد عليهم). (٦٨)

التوقع، وأنماطه الثلاثة

التوقع هو الثمرة المعرفية التي يقدمها المؤرخ استناداً إلى التعليل التقويمي. وهو يتدخل في أحداث التاريخ، ويفرض أشكالاً معينة لها تأسيساً على المعطى العقلي لعلها وما يتعلق بها من أمور. وقد تمخضت عملية تقويم ابن خلدون للروايات التاريخية بطريق التعليل التقويمي عن ثلاثة مواقف من الروايات هي: الرفض المطلق، والتعديل، والقبول. ومعنى هذا أن تعليل التاريخ التقويمي لم يهدف ابن خلدون منه نقض بعض المرويات فقط، ويعني كذلك أن ابن خلدون أحسن استخدام هذا النوع من التعليل كمعيار صحيح كما ذكر في تنظيره له، بحسب النصوص التي أوردناها آنفاً.

نتائج الدراسة

يمكن إجمال أهم النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة - مع الإحالة إلى الاستخلاصات التفصيلية عقب كل بحث - فيما يلي:

- ١- ثبت أن ابن خلدون قد تصور موضوع التاريخ على أنه أحد موضوعات التفكير الفلسفي. وقد ساعده هذا التصور على الرقي بالتاريخ إلى مستوى العلومية، وذلك بإخضاعه لمنهج عقلي في التناول، والنظر إلى موضوعه كحقيقة وكقيمة معتبرة.

٢- وضع ابن خلدون عدة مستلزمات ضرورية؛ لا غنى لفيلسوف التاريخ عنها عندما يمارس عملية التعليل وهي: التسليم بمعقوليّة التاريخ، والكلية، وقانونية موجهات التاريخ واطرادها.

٣- جاء تصنيف ابن خلدون للعلل متأثراً بالإرث الفلسفي اليوناني العربي، وليس بالمنحى الذي اختطه علماء أصول الفقه، كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين.

٤- المعقوليّة هي وصف لوقائع التاريخ، والعقلانية هي وصف للمنهج الواجب اتباعه عند النظر في هذه الوقائع.

٥- تأتي الكلية كسمة رئيسية من سمات التعليل عند ابن خلدون، ومستلزم أساسي له، وهي حد فاصل بين ما هو من عمل المؤرخ، وما هو من عمل فيلسوف التاريخ.

٦- للكلية في التعليل عند ابن خلدون غایتان: إحداها وضع نظرية عامة لتفسير مسار التاريخ الإنساني (نظرية التعاقب الدوري للحضارات)، والثانية صياغة قوانين عامة تعبر عن علّة الوقائع التاريخية المتشابهة.

٧- ليس ابن خلدون حتمياً في تفسيره للتاريخ، وتأتي نظريته ضمن إطار ما أسمته الدراسة (القانونية)، وهي أدنى في الربط الضروري بين العلة والمعلول من الحتمية درجة.

٨- ربط ابن خلدون بين ثبات القيم الإنسانية، وقضية الاعتبار مروراً بمقولات يؤدي سابقها إلى لاحقها ضرورة وهي: العلل - القوانين - الأفعال الإنسانية.

٩- لمقولة العادة أهمية خاصة في فهم ابن خلدون للتاريخ، ولها مفهوم خاص عنده أخفق كثير من الباحثين في الوصول إليه؛ نظراً لسيطرة

المعنى الأشعري للشائع عنها.

- ١٠- التعليل عند ابن خلدون - بحسب الغاية التي قصدها منه - نوعان:
التعليل التفسيري الذي يراد به فهم التاريخ وتحليله، والتعليل التقويمي الذي يراد به نقد التاريخ.
- ١١- يعد الاعتبار والتنبؤ من أهم ما ينتج عن ممارسة التعليل التفسيري، حيث يفيد المؤرخ في نظراته الاستشرافية إلى المستقبل.
- ١٢- التوقع هو ثمرة العمل بالتعليل التقويمي، حيث يفرض المؤرخ صياغة جديدة لوقائع التاريخ. وتأتي هذه الصياغة على أنماط ثلاثة:
رفض الواقعة وردّها، أو تعديلها، أو قبولها والتسليم بها.

هوامش وتعليقات

- ١- انظر: د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤، ص ٤٠.
- ٢- انظر: د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص ١١٢.
- ٣- محمد جلوب فرحان، الفيلسوف والتاريخ. نماذج من التأويل الفلسفي للتاريخ، مكتبة بسلام، العراق، ١٩٨٧، ص ٢٠.
- ٤- انظر: د. رأفت غنيمي الشبخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م - ١٩٨٨م، ص ١٧.
- ٥- انظر: د. عادل عوا، العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ، دار طلائع للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ٢٢٥.
- ٦- محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ": وقائع الملتقى المنعقد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس، ٣٠ نوفمبر ١٩٩٠ - ٢ ديسمبر ١٩٩٠م، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، ١٩٩١، ص ٢٠٧.
- ٧- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ١ / ٢٨٢.
- ٨- د. عادل عوا، العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ، ص ٢١٥.

- ٩- ابن خلدون، المقدمة ١ / ٣٢٢، وانظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ"، ص ٢٠٨.
- ١٠- محمد جلوب فرحان، الفيلسوف والتاريخ، ص ٣٢.
- ١١- انظر: أرسطو، كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، الكتاب الثامن، ص ٣٨٦، وما بعدها.
- ١٢- انظر: د. مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ. قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٥٦.
- ١٣- انظر في ذلك: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤، ص ٢١٤. وراجع كذلك د. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٦٣.
- ١٤- ابن خلدون، المقدمة ٣ / ١٠١١.
- ١٥- هو الفصل الثاني والثلاثون من الباب السادس (في العلوم وأصنافها)، من ص ١٢٠٩ إلى ص ١٢١٧ من الطبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث.
- ١٦- المقدمة ٣ / ١٢٠٩.
- ١٧- المقدمة ٣ / ١٠٣٨.
- ١٨- المقدمة ٣ / ١٠٧١.
- ١٩- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ"، ص ٢١٦.
- ٢٠- المقدمة ٣ / ٨٤٧.
- ٢١- المقدمة ٣ / ٩٧٩.
- ٢٢- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ"، ص ٢١٦.
- ٢٣- المقدمة ٣ / ١٠٣٧.
- ٢٤- المقدمة ٣ / ١٠٧٠.
- ٢٥- المقدمة ٣ / ٩٧٩.
- ٢٦- المقدمة ٣ / ٩٧٦.
- ٢٧- المقدمة ٣ / ١٠٣٨.
- ٢٨- المقدمة ٣ / ١٠٦٩.
- ٢٩- المقدمة ٣ / ١٠٦٩.
- ٣٠- انظر في شرح هذه النظرية وتحليلها المراجع الآتية:
 - الدكتور أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، من ص ١١٨ : ص ١٣٥.
 - الدكتورة زينب الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩م، من ص ١٩٩ : ص ٢٢٦.

٦٥

- الدكتور عبد الرزاق المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الإسكندرية، ١٩٧٠م، من ص ١٤٠ : ص ١٥٨.

- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١، من ص ٣٦٠ : ص ٣٧٩.

- Erwin Rosenthal: Ibn Khalkoun: Anorth African Muslim Thinker of the fouteenth century, Manchester Unviersity, 1940, from p. 10 To P. 26.

٣١- انظر نماذج لهذا المسلك في الجزء الثاني من المقدمة، الصفحات: ٥٠٠، ٥٠٩، ٥٢٤، ٥٢٥ وغيرها.

٣٢- المقدمة ٢ / ٥١٠ - ٥١١.

٣٣- المقدمة ١ / ٣٢٥.

٣٤- المقدمة ٣ / ١٠١٠.

٣٥- انظر في ذلك: عماد الدين الخليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص ١٤، وما بعدها. وقارن: عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص ١٤٥.

٣٦- المقدمة ١ / ٢٨٣.

٣٧- المقدمة ١ / ٣٣٢. وراجع: محمد نجيب عبد المولى، المعقولة في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولة والتاريخ"، ص ٢٠٨.

٣٨- انظر: د. ناصيف نصار، للفكر الواقعي عند ابن خلدون. تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ١٤٦.

٣٩- المقدمة ١ / ٢٨٢.

٤٠- المقدمة ١ / ٢٩١.

٤١- انظر: د. ابراهيم أنيس، التاريخ والمؤرخون، ص ١٤.

٤٢- المقدمة ١ / ٢٩١.

٤٣- المقدمة ١ / ٢٩١.

٤٤- المقدمة ١ / ٢٩٩.

٤٥- المقدمة ٢ / ٥٤٧.

٤٦- المقدمة ١ / ٢٨٢.

٤٧- المقدمة ١ / ٣٢٨.

٤٨- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٥٤.

٤٩- المقدمة ١ / ٣٣٢.

٥٠- المقدمة ١ / ٣٣٢.

- ٥١- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولة في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولة والتاريخ"، ص ٢١٣، ص ٢١٤.
- ٥٢- المقدمة ١ / ٢٩٢.
- ٥٣- المقدمة ١ / ٣٢٠.
- ٥٤- المقدمة ١ / ٢٩١.
- ٥٥- المقدمة ١ / ٢٩١.
- ٥٦- المقدمة ١ / ٣١٩.
- ٥٧- انظر في تصنيف تحليل التاريخ على هذا الأساس: عمر فروخ، كلمة في تحليل التساريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، من ص ١١ : ص ٣٠.
- ٥٨- رأفت غنيمي الشبخ، فلسفة التاريخ، ص ٤٢.
- ٥٩- المقدمة ١ / ٤١٥.
- ٦٠- ويجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشبوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (الألف كتاب الثاني "٢٢١")، للطبعة الثانية، ١٩٩٦، ١ / ١٦٦.
- ٦١- عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ص ٨٣.
- ٦٢- المقدمة ١ / ٣٠٣.
- ٦٣- المقدمة ١ / ٢٩٦.
- ٦٤- انظر: إدوارد كار، ما هو التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢٠. وراجع في ذلك: د. زينب الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص ١٢٩.
- ٦٥- انظر: ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، من ص ١٤١ - ص ١٤٩.
- ٦٦- محمد نجيب عبد المولى، المعقولة في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولة والتاريخ"، ص ٢١٠.
- ٦٧- المقدمة ١ / ٢٩٩.
- ٦٨- المقدمة ١ / ٣٠٩.

